

SONSUZ YOLCULUK: İBNÜ'L-ARABÎ'NİN *KİTÂB EL-İSFÂR AN* *NETÂİCİL'L-ESFÂR* ADLI ESERİ¹

Michel Chodkiewicz
Çeviren: Vahit GÖKTAŞ²

Çok kısa bir semantik analiz bile İslam'ın dinî kelime dağarcığında devamlı olarak insana durumunun bir yolcu ve bu durumun ayinsel bir ifadesi olarak hacı olduğunu hatırlattığını göstermesi için yeterlidir. Günlük beş vakit namazın her birinde birçok kereler – toplam olarak günde onyedide defa – zorunlu olarak okunması gereken ve Kur'an'ın ilk suresi olan Fatiha'da Müslüman Allah'tan onu sırat-ı müstakim üzere sabit kılmasını ister. Bu, aslında yapılan tek istektir. Sırat kelimesi Kur'an'da 40 defadan fazla geçmektedir, eşanlamlısı olan “sebil” ise 176 defa geçmektedir. İlahi kanunu tam olarak ifade eden kelimenin –şariat- ilk anlamı su kaynağına götüren yoldur; Arap şehirlerinde ‘cadde’ anlamına gelen kelime de aynı kökten gelir. Normalde kardeşlik ya da mistik düzen olarak tercüme edilen “tarikât” kelimesi de aynı semantik alana aittir; tarikat yoldur, özellikle mükemmelliğe giden yoldur, aklın Allah'a yolculuğudur. (an itinerarium in Deum). Yola çıkan salık bunu mürşid denilen rehber gözetiminde yapar.

Çok öncelerden beri Müslümanlar, kelimenin tam anlamıyla yolculardır. Bilgiyi aramanın yanında (Peygamber ilim Çin'de dahi olsa almaz demiştir.) dindarlık, askeri seferler ve iş, onları dünyanın en uzak köşelerine götürmüştür. İbnü'l-Arabî bile – kendisinden önceki ve sonraki sayısız ruhani üstadta olduğu gibi – kırk yıla yakın İslam dünyasında yorulmadan yolcu-

1 Bu makale *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*'nin (1996) *The Journey of the Heart* başlıklı özel sayısı olan XIX. sayısında “The Endless Voyage” başlığı altında yayımlanmıştır.

2 Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı

luk etmiştir; önce yerlisi olduğu Endülüs, daha sonra Mağrip'e, sonra Orta Doğu'ya ve son olarak yerleşip 1240'ta öldüğü Şam'a.

Siyaha/seyahat – gezgin zâhitlerin hayatı – bazen inisiye eğitiminin yâni seyr u sülûk'ün bir safhası olabilir. Bazı kişiler için siyaha, nihayet evliyâlığın dâimî şeklini temsil eder. Fakat genellikle bu tavsîye edilen bir durum değildir ve sunduğu tehlikelere karşı uyarılar sufi literatürde çok sık işlenmiştir. İbnü'l-Arabî'nin çağdaşlarından biri olan Abdu'l-Halîk Gujdüvânî (ö. 1220)'nin Nakşibendi tarikatına bıraktığı kurallar/usûl-ı aşere arasında altıncısı, “safer der vatan”dır. Şüphesiz bu usûl sembolik bir anlam taşımaktadır, fakat zâhirî olarak da anlaşılmalıdır. Aynı dönemde yaşayan Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 1200), seyyâhın dikkate alması gereken kuralları ele alan bit risale yazmıştır. Fakat eğer ruhi tehlikelerine vurgu yaptığı dışsal sefer olan zahir seferden bahsediyorsa, ilk önce, açıkladıklarının ön hali olan ‘kalbi sefer’in durumlarını, yani kalbin seferini, anlatır.³ İbnü'l-Arabî, Necmeddin-i Kübra gibi hem içteki hem dıştaki seferin her ikisini de dikkate almaktadır. Bununla birlikte okuyucu özellikle *Fütuhât-ı Mekkiye*'nin birçok bölümünde onun kalbi sefer ile daha çok ilgilendiği izlenimine kapılır.⁴ İbnü'l-Arabî'nin sefer hakkında yazdığı birçok yazının esaslı analizini yapmak ciddi bir zaman gerektirir. Bu nedenle gözlemlerimi özel olarak bu temaya adanmış bir risâle olan *Kitâb el-İsfâr an netâicil'l-esfâr* ile sınırlandıracağım. Şu ana kadar bu çalışmanın tatmin etmekten çok uzak olan sadece bir basımı Haydarabad'da 1948 yılında yapıldı. Neyse ki meslektaşım ve arkadaşım Denis Gril çalışmanın Fransızca tercümesi ve eleştirel bir basımını daha yeni tamamladı ve biz şu anda üzerinde çalışacak güvenilir bir metne sahibiz.⁵ Her ne kadar *Kitâb el-isfâr*'ın sunduğu zenginliğin bütünüyle uğraşmak gibi bir iddiam yoksa da, çalışmanın temel fikirlerine dair bir tahlil çabası içinde olacağım.

Eğer insan gerçekten Fransız Ruhânîlik Okulu'nun 17. yüzyıldaki yazırlarında adlandırılan 'la vie voyage', 'gezici hayat'a bağlıysa, bu her şeyden önce kendisi bir devr-i daim (perpetuum mobile) olan evrene ait olmasındandır. İbnü'l-Arabî, “varoluş hareketle başlar” der. “Bu yüzden onun içinde hareketsizlik olamaz, eğer hareketsiz kalıyorsa, yokluğa dönüş başlamış demektir.” Şöyle devam eder “ne mülk âleminde ne de melekût âleminde

3 Necmeddin-i Kübrâ, *Kitab adâb es- sulûk*, ed. M. Molé, Annales Islamologiques, 1963, c. IV, ss. 61-78.

4 Fütûhat'taki sefer konusu için özellikle 174, 175, 190, 191 bölümlerine bakın.

5 Ibn 'Arabi, *Le Dévoilement des Effets du Voyage*. Arapça metin baskısı, tercüme edip sunan; D. Gril, Combas, 1994. *Kitâb el-isfâr*'a sonraki dipnotlar, bu tenkitli neşrin paragraf numaralarındandır.

sefer asla sona ermez.”(s.3). Gök cisimlerinin hareketi, semavî dünyanın dönüşü, insanın babasının sulbünde olduğu zamanlardan, ölümünden sonraki kaderinin aşamaları tarafından takip edilen hayatın dört mevsimince sürüklenmesi, diğer eşyayla birlikte kozmik vücutların daimi hareketlerinin örneklerindedir. Hepsi bu kadar da değil. Tanrının kendisi pseudo-Dionysius’un Latin çevirilerinin ‘divina calligo’ olarak adlandırdığı bulut’ta (al-‘amâ) seyahat etmektedir. Dâimî tecellileri ve isimleriyle sürekli bir oluş içerisinde. Kur’an ve Hadis’te görüldüğü gibi; arşı istivâ eder, yeryüzüne en yakın cennete iner, yaratıcılığını evrenin bütün yönlerine yayar. Kendi kelimesi yüksekten alçağa doğru yönelir, en alttaki cennetten insanın kalbine yıldızlar yağar.(s.18) Vahyin her cümlesi, sonuncudan ilkinde, birbirinin peşi sıra Ademoğlunun Allah’a yükselmesinde ikamet edeceği menzillerden biri olacaktır.⁶

Sonuç olarak, iradî ya da gayr-ı iradî, bilerek ya da bilmeyerek her yaratılan, kendine göre bir yolculuk halindedir. Fakat Arapça başlığın tercüme edilemez kelime oyunlarının ileri sürdüğü gibi, eğer aynı zamanda bir ifşa ya da bir açıklama değilse bu yol tam olarak sefer olarak adlandırılmaz: Arapça’da sefera (sefer) fiili, yüzünü kapatmayan kadının eylemini belirtmek için kullanılır. (s.17) Şimdilik bu örtünün çıkarılmasını, onsuз seferin ruhsal bilginin meyvelerini taşıyamayacağını nihai sonuç olarak göreceğiz. Bununla birlikte her şeyden önce bilinmesi gereken üç çeşit sefer olduğudur. Birincisi kara ya da deniz yoluyla Allah’a götüren yolculuktur (Yunus, 10/22). Karayolu ki kökenini vahye olan inançtan alır bu iki yoldan daha güvenilir olandır, spekülâtif (kuramsal) olan denizyolu belirsiz ve hatta tehlikelidir. İkincisi sefer fi’lillah/Allah’ta seferdir, orada yolcu sonsuz bir hayrette dalar.⁷ O artık vasıtada değil kendi özündedir, fakat sefer sonsuza kadar devam eder çünkü; Allah her zaman yaratmadadır. ‘Hayret’ kelimesi genellikle şaşkınlık olarak tercüme edilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin çalışmasında, Nyssa’lı Aziz Gregor’un ‘Şarkıların Şarkıları’ üzerine altıncı vaazında anlattığı; ruhun ‘başlangıçtan başlangıca asla son bulmayan başlangıçlar yoluyla’ sonsuz gelişimi olarak tanımladığı ‘epaktatis’e daha yakındır. “Allah’ın hediyeleri asla bitmez” der İbnü'l-Arabî, “ve onların hepsine son verecek bir

6 İbnü'l-Arabî'nin Kuranî ayetler arasında kurduğu bağlantı, Kuran’da geçtiği yerden ve insanın Allah’a yükseliş yolunu yayan ‘manazil’den tersine bir düzende anlaşılır. Bk. M. Chodkiewicz, *Un Océan sans Rivage*, Paris, 1992 (An Ocean without Shore, Albany, 1993), Ch. 3.

7 İbnü'l-Arabî'nin çalışmalarında hayret fikriyle alakalı olarak bk., *Fütühât.*, c. I, ss. 270, 420; c. II, ss. 137, 607, 661; c. III, s. 490; c. IV, ss. 43, 196-7, 245, 280.

son hediye yoktur.” Üçüncü tür sefer; sefer mine’Allah/Allah’tan zuhur eder. Yaratanlara bu geri dönüş bir red olarak düşünülebilir; öbür taraftan hiçbir ayrılığı içermeyen peygamberlerde ve evliyalarda olduğu gibi ilahi bir seçimin belirtileri olarak da anlaşılabilir. Aslında İbnü’l-Arabî için kâmil manadaki velayet, etimolojik manasındanda anlaşılacağı gibi ‘kurbîyyet’tir fakat bu yakınlık daha fazladır. İnsana yakın olan veli Allah’a yakın olmaktan asla geri kalmaz ve bunun için de o, ‘dünyayı ve cenneti birleştirir.’⁸

Kur’an’da pek çok yerde peygamberlerin seyahatleri hatırlatılır. (İslamiyette kullanılan bu kelime tabii ki İncil geleneğindeki patrik sözü için kullanılır). Şeyhü’l-Ekber bu peygamberi hikâyeleri başlangıç noktası olarak, seferin kural ve yöntemlerini açıklama çabasına girer. Bu noktada bir yorum yapılmalıdır. İbnü’l-Arabî muhalifleri için – ki bugün de düzenli olarak kitaplarının yayımını durdurmaya çalışan çok fazla muhalifi vardır – kılık değiştirmiş bir filozoftan başka bir şey değildir ve öğretileri de kutsal kitapta çarpıtılmış alıntılarla kamufle edilen neo-Platonik gevezeliklerden başka bir şey değildir. Hindistanlı bir yazarın yirmi otuz yıl önce bu tip tartışmalı yorumların çok güzel bir örneğini temsil eden anlamsız bir çalışması ızdırıp bir davetle Müslümanları, kendilerinde yeniden hakimiyet kurmaya çağırır. Plotinus’tan ve onun topluluğundan uzak durun ve MUHAMMED’E GERİ DÖNÜN, bu son üç kelime büyük harfle yazılmıştır.⁹ İbnü’l-Arabî’nin tüm yazılarında olduğu gibi *Kitâb al-isfâr*’da da aksinin doğru olduğunu görmek zor değildir onun düşünceleri ve öğretileri tamamen Kur’an’ın özünden çıkarılmıştır ve aslında onun bütün çalışması ve en cesur yorumları her zaman, vahye harfi harfine titizlikle uymaya dikkat eden, etkili bir tefsir olarak okunabilir. Ancak bu özel durumdaki tefsir kelimesiyle (exegesis) tefsirin kelime anlamı olan ‘yorum’ u kastetmiyorum.¹⁰ İbnü’l-Arabî bu konuda gayet açık bir şekilde şunu der: “Seferden bahsettiğimde, yalnızca kendi özümle ilgili olarak konuşuyorum, burada peygamberlerin başına gelen herhangi bir olaydan bahsetmiyorum” (s.45) Biraz son-

8 Bk. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, Paris, 1986 (Seal of the Saints, Cambridge, 1993)

9 Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid’s Conception of Tawhid*, Lahore, 1940, s. 127. Başlığın belirttiği gibi, hem bu çalışma hem de diğer pek çok Hindistan yayını, Ahmet Serrhindî’yi İbnü’l-Arabî’nin doktriniyle bağdaşmayan ortodoks sufizmin sözcüsü olarak görür. Friedmann, bu saldırgan basit görüşlere, Şeyh Ahmad Sirhindi (Montreal/London, 1971) çalışmasında son vermiştir.

10 İbnü’l-Arabî bazen *tafsîr stricto sensu*’ya bağlı kalır – *Îcâz al-bayân*’ında olduğu gibi bsk. M. al-Ghurab, Şam, 1989. Fakat örneğin *Fütûhât*’ın 54. bölümünde altını çizdiği gibi *Fütûhât*, Bulaq, 1329, c. I, s. 279, dikkati en çok ishârât (‘ima’)’a çevrilir, mesela onun ‘kendi içinde’ (ufuklarda değil) nakletmesi için Kuran’ın açığa çıkmasına izin verdiği gibi. Ayrıca bk. İbnü’l-Arabî’nin yaptığı şeyin tefsir olmadığını vurgusu için ayr. bk., *Kitâb al-isfâr*, s.40.

ra bu noktaya tekrar döneceğim.

Bu pasajda İbnü'l-Arabî'nin kastettiği, Kur'an'ı bahane ederek, bütün tefsirleri serbest bırakmaya kapı açmak olarak anlaşılmalıdır. Tam tersine her durumda söz konusu ayetlerin kelimelerini analiz etmekte, gramatik özelliklerine bağlı olmakta (ve örneğin 'destinental inflections' demek olan teknik terimlerin kelime anlamlarında bile) peygamberler tarafından yapılan seferlerin anlamlarını açıklamakta başarılı olmuştur.

Giriş bölümünde İbnü'l-Arabî her ne kadar Yunus, Tâlut, ve İsa^(s)'nın seferlerinden bahsetse de kitabın kendisinde onlara tekrar dönmez. Bahsettiği Kur'anî olaylar Hz. Muhammed^(s) ve sonra sırasıyla Adem, İdris, Nuh, İbrahim, Lut, Yusuf ve Musa^(s) ile ilgili olanlardır. Şeyhü'l-Ekber'in İslam Peygamberinin miracına değindiği bölüme derinlemesine bakmadan önce, bahsedilen isimler hakkındaki pasajlarla ilgili birkaç gözlem yapmak istiyorum.

Adem (a.s)'in seferi (s.26-31) bir düşüştür, dolayısıyla uzaklaşma (fi mâ yazhar) olarak görülür. Bu sadece görünüşte böyledir, bu düşüş aşağıya doğru bir düşüşten çok uzaktır ve İbnü'l-Arabî'nin diğer pek çok metninde de bahsedildiği gibi bir yükselmeye sona erer (hubût tashrif).¹¹ Kur'an'a göre (Âl-i İmran, 3/191; 38:27), Allah dünyayı boşu boşuna yaratmamıştır (bâtilan). Yasaya göre dünyayla ilgili bilgi Allah'ın bilgisinin önemli bir cihettir. Bu İbnü'l-Arabî öğretisinin de temel özelliğidir.¹² Yani patrik gelenekte görüldüğünden önemli derecede farklı olmasına rağmen, Adem^(s)'in hatası felix culpa (erdiren günah)'dır. Bu, Allah'ın insanın dünyada bir halifesi, vekili olması görevini üstlenmesi yönündeki ilahi vadinin (Bakara, 2/30) gerçekleşmesi için zorunludur. Bu pasaj (s.27) hakkında bahsedilmesi gereken önemli noktalardan biri; her ne kadar İslam'da 'ilk günah' (original sin) kavramına dair açık bir şekilde tanımlanan bir doktrin olmadığı için, bu kavramın olmadığı kabul edilse de, 'ilk günah' olarak adlandırılabilir olan fikir orada açığa çıkar. İbnü'l-Arabî için Adem^(s)'in itaatsizliği gayet gerçektir fakat aslında bu itaatsizlik, o zaman sulbünde taşıdığı kendinden gelecek nesillerin itaatsizliğiydi. Yani biz hepimiz bu günahın bir iştirakçisiyiz: ilk günah bizim haksız olarak miras aldığımız bir felaket değil. Benim de bugün dahil olduğum günah (sub specie aeternitatis) insanlık tarihi başladığında zaten çoktan işlenmişti.

Allah kendisini aldığı için ortadan kaybolan (Gen. 5:24) İdris'ten (s.32-6)

11 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 141; c. III, ss. 50, 143.

12 Bk. *Fusûsu'l-hikem*, ed. A.'Afifi, Beirut, 1946, s.181, *Fütûhât*, c. III, s. 349.

(İncil'e göre Enoch), Kur'an'da sadece iki defa kısaca bahsedilir. Adem^(s)'in tersine onun seferi yukarıya doğrudur: "Onu yüksek bir yere yükselttik" der *Kitâb al-isfâr*'ın (K. 19:57) başlangıç noktası olan beyit. *Fûsus*'unun 4. bölümünü İdris'e ayıran İbnü'l-Arabî ayrıca *Fütûhât*'ın 14 ve 15. bölümlerinde de ismini zikretmemekle beraber ondan sembolik olarak yaraları tedavi eden kişi olarak değişik uzunluklarda bahseder. Tedavi edici role ilişkin bu gönderme örneğin *Tha'labî's Qisâs al-anbiyâ'* ya da *Rasâ'il Ikhwân al-safâ'* da bulunan ve İdris'i Hermes'le özdeşleştiren uzun bir gelenekle bağlantılıdır (daha çok ilk Hermes olan Hirmis el-evvel'le) ve tüm kozmolojik bilgiyi ona atfeder.¹³ O, semavi küreye taşınarak onların devirlerinin, aşağıdakinin ve yukarıdakinin ne olduğu arasındaki bağlantıların ve varoluşun muazzam zinciri yoluyla ilahi emirlerin nasıl adım adım indiğinin gizemi tarafından öğretilmiştir. O, güneşin yine Kozmos'un kalbi olduğu orta cennette yaşamaktadır ve tarihin uyumlu akışını yöneten zamanın bilgisine ve ritimlerine sahiptir.

Nuh^(s) (s.37-40) tufandan sonra yaşayan insanlığı vücuda getirmiştir ve bu yüzden Adem^(s)'in neslinin geleceğini korumuştur. O, bizim için, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ında söylediği gibi "ikinci baba"dır.¹⁴ Gemisindeki seferi, -daha önceki dik düzlemdeki seferlerinin aksine bu defa yataydır- bir kurtuluş seferidir. Nuh^(s) için uygun olan Kur'ani işaret, onu peygamber olarak ihdas eden mucizedir; bu, büyük tufan sarsıntısının muazzam sularının olduğu simyasal ocak olan al-tannûr'dur (Hûd, 11/40; Mü'minûn, 23/27). Al-tannûr ateşle birlikte olan suyla ilişkilidir. Bu iki karşıt elementte Nuh^(s) kafirlerin görmeye muktedir olamadığı şeyin nasıl görüleceğini biliyordu: sürekli başkalaşma halinde olan, evrenin biricik özünün tesadüfi şekilleri. Böylece o, İbnü'l-Arabî'nin başka bir yerde 'mutluluğun simyası' olarak bahsettiği transmutasyonun (hal değiştirme) kanunlarını ve 'Büyük İş'in gizemlerini keşfediyordu.

"Rabbime doğru gidiyorum, O bana yol gösterir. (Sâffât, 37/99)" Kur'an ayeti (s.41-3): Bir anlamda İbrahim'in İncilde geçen "Ülkenden ayrıl ve sana göstereceğim topraklara git" (Gen. 12:1) emrine cevabıdır. İbrahim'in ilahi rehberliğe duyduğu sakin güven, onun oğlunu kurban etmeye maruz bırakmasıyla bitmesi yüzünden temelsiz gibi görünmüştür.¹⁵ Yine de bu imti-

13 İslamî gelenek piramitlerin yapımını İdris/Hermes'e atfeder. Büyük selin yakınlığı önceden haber verilmiş olarak, O, orada sanatları ve bilimleri olduğu kadar her ikisinin araçlarını temsil eder. Bk., *İbn Battuta'nın Seyahatleri*, çev.: H. A. R. Gibb, Cambridge, 1958, c.I, ss. 50-2.

14 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 10.

15 Bu oğul burada İbnü'l-Arabî tarafından İsmail olarak tanımlanır. 37:102 Ayetinin mevcut İslami İbn Abbas ve İbn Mesûd söz konusu oğulun İshak olduğuna inanırlar. Yine de

han haklı çıkarılmıştır: kişi Allah'tan, başka hiç bir şeyi değil sadece Allah'ın kendisini istemelidir. Ancak İbrahim^(s) Allah'tan oğlunu kendisine göndermesini istemiştir (Sâffât, 37/100); sonuç olarak ağır darbe indirilmesi isteğinin ta kendisindedir. Bununla birlikte imtihan kurban etmenin kendisini kapsamamaktadır, fakat emirde bunu gerçekleştirmesi için kurban edilecek olan, koçla değiştirilmiştir. Fakat bu değiştirme sadece görünüştedir: bütün ebediyetten sadece koç kurban edilmeye mahkum edilmiştir ve İbrahim'in vizyonunda oğlunun şeklinde ortaya çıkan, koçtur.¹⁶ Bu bağlamda İbrahim'in seferi başarısız bir seferdir: gördüğü şeyi nasıl yorumlayacağını bilmiyordu; bir başka deyişle semboller dünyasındaki fark edilen sembolden, bu sembolün temsil ettiği gerçekliğe götüren yolu nasıl anlaması gerektiğini bilmiyordu. Burada 'yorumlamak' olarak tercüme ettiğim Arapça fiil gayet açıklayıcıdır, çünkü 'nehri geçmek' ya da 'köprüyü geçmek' eylemini anlatmak için kullanılır; bunu kısaca tekrar göreceğiz.

Etimolojik olarak Lut^(s)'un adı (s.44-5) akla 'bağlılık' fikrini getirir, bu nedenle *Fütûhât*'ın 14. bölümünde İdris^(s) gibi, Hz. Muhammed^(s)'den önceki peygamberler sembolik terimlerle ifade edilmektedir. Lut (a.s), al-mulsik lakabıyla anılır, 'bağlı olan': bütünüyle Allah'a bağlanmıştır ve puta tapanlarla karşılaştığı zaman yalnızca Allah'a iltica eder. Gözlerini ileriye dikerek Sodom'dan kaçır, ve hafızasında yer eden, bugün hala bir caminin (İbnü'l-Arabî tarafından ziyaret edilen) olduğu ve 'el-yakin', 'eminlik', adını taşıyan yere doğru yürür. Lut^(s)'ın karısı bakmak için etrafında döner. İbnü'l-Arabî için o, heyecanlı ruhun sembolüdür, çok yüksek seviyedeki tefekkürde bile reflekssel hareket yoluyla ruhsal zevke uzanıp yakalamaya ve sıkıca tutmaya çalışır.

Musa^(s)'la ilgili olan ve çalışmayı bitiren uzun bölüm (s.50-70) Kur'an'dan altı olayı içerir. Birincisi, kırk gecelik bir bekleyiş sonunda, Musa^(s)'nın Sina dağında Allah ile karşılaşmasıyla ilgilidir (*A'raf*, 7/143)¹⁷ Bu sayı makrokozmos ve mikrokozmosun dördümlü yapısıyla özellikle de dört sıvısı (safra, öd, balgam ve kan) olan insan vücuduyla ilgilidir; bu dört sıvı dört basit prensibin birleşiminin ürünleridir. Bunlar soğuk, sıcak, kuruluk ve

Füsûsu'l-hikem'de; İsmail üzerine olan 7. bölüm değil, İbnü'l-Arabî'nin İbrahim'in kurban etmesinden bahis açtığı 6. bölüm Isaac'e adanmıştır, .

16 İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, c. I, ss. 85-6.

17 Bu önemli olay İngiltere Durham'da Mart 1993'te Ibn 'Arabi Society'nin 10. yıllık sempozyumunda yaptığım sunumda yer almıştır. (İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın görünüşü/The vision of God according to Ibn 'Arabi', *Prayer and Contemplation*'da basıldı, ed. S. Hirtens-tein, Oxford, 1993, ss. 53-67).

nemliliktir.¹⁸ Fakat İbnü'l-Arabî'nin Musa^(s)'ın hareketini, titizlikle uyduğu uygun davranışı (adab) ve Allah'a borçlu olduğu hizmetiyle tanımladığı bu sefer, her şeyden önce ruhsal inzivanın (halvet), özellikle arba'iniyya olarak adlandırılan ve hakkında Peygamberin: "kırk sabah boyunca kendisini sadece Allah'a verende, aklın kaynağı kalbinden diline sıçrar" dediği prototipidir.¹⁹ Fakat İbnü'l-Arabî'nin de Musa^(s) gibi tembih ettiği gibi, ayrılmadan önce halkına bakması için kardeşi Harun'u görevlendirmiştir, 'bir sefere giren kişi halkı için yerine bir vekil bırakmalıdır.' Zira, Sina dağındaki Musa^(s) gibi, Allah'ın tecellisinin gücü ile yere yıkılacaktı. Dağın eteğinde kalan kendi 'halkı' –kendi insan doğası-, ilahi yasanın koruması altında kalmalıdır.

Bunu takip eden iki olay bir öncekiyle doğrudan bağlantılıdır ve birlikte ortak bir konuya bağlıdır. Musa Sina dağına vardığında Allah sorar: "Halkını bırakmak için neden acele ettin?". Musa^(s): "Seni memnun edebilmek için sana doğru acele ettim Rabbim" diye cevap verir (Kasas, 20/83-84). Musa'nın acelesi sadece Rabbini memnun etme düşüncesinden kaynaklanıyordu. Hiç bir şekilde itaatiyle çelişmiyordu. Musa Rabbinin huzuruna belirlenmiş ve kesin bir zaman sonra çıktı: kırk gecelik bir bekleyiş ve ondan beklenen bir hazırlık sürecinden sonra. Acelesi, Rabbinin çağrısına olan teslimiyetine dair coşkusunun bir ifadesiydi.

Fakat bütün aceleler mutlaka iyi değildir. Dağdan inip yaratılmışlara döndüğü zaman, Musa Beni İsrail'in puta tapındığını keşfetti ve onların aceleciliği yüzünden onları azarladı. Onlara şöyle sordu: 'Rabbinizin emrinde acele mi etmek istediniz?' (A'râf, 7/150). Kur'an'daki bir başka ayet acelelerin neden bir durumda övülmeye değer bir başka durumda ise tam tersi olduğunu anlamada yardımcıdır. Allahü Teâlâ "İnsan aceleci yaratılmıştır" der ve hemen ardından şöyle ekler "Size işaretlerimi göstereceğim. Bana acele etmeyin". Allah'la konuşan Musa^(s)/kelîmullah, geri dönmede geç kalmıştır. Topluluğu sabırsızlandı, tıpkı her birimizde, Allah'ın sessiz olduğu, O'nun varlığına dair bir işaret beklemeye zorlandığımız zaman olduğu gibi. Biz Allah'ı arzu etmiyoruz, biz Allah'tan zevk almayı arzu ediyoruz, gecik-

18 İslam'da mim harfinin değeri olan 40 sayısı önemli bir sembolik anlama sahiptir; bu konu ciddi bir şekilde çalışılmalıdır. *Arba'iniyya* örneğinde belirttiği gibi sıklıkla, ruhun vücuda karışması öncesi süreyle ya da diğer taraftan ruhun vücuttan ayrıldığı süreden sonraki zamanın uzunluğuyla ilintilendirilir.

19 Halvetle ilgili olarak bk., İbnü'l-Arabî, *Fütühât.*, c. II, ss. 150-2. İbnü'l-Arabî konu üzerine bağımsız bir tez oluşturmuştur '*the Risâla al-khalwa al-mutlaqa'* (açıklanan müsveddeler için, bk.Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabi*, Şam, 1964. Kırk Günlük halvetin pratik kuralları üzerine, Sühreverdi'nin *Avarüfü'l-Ma'ârif* adlı eserinde ayrıntılı açıklamalar vardır.

me olmaksızın O'nun fark edilir lütuflarını almak için, kendimizle olan bu-
luşmanın saat ve zamanını belirlemek istiyoruz. Kırk günlük bekleme süre-
sini reddediyoruz, ki bu bizim durumumuz için kırk yıl ya da daha fazla bir
süreyle sonuçlanabilir. Allah'ı, yalnızca Allah'ı memnun etmek için acele
içinde değiliz. İnsan Allah'ın yerine koyacağı bir şey yaratır, çünkü bu sabır-
sız hırs hayal kırıklığıdır. Sanki altın buzağı, tam da adı gibi bu yanlış ta-
pınmanın kaynağını ortaya çıkarır: Arapçada "ijl" olan dana aslında "acele"
ile aynı kökene sahiptir ve bu iki kelimenin okunuşu da tamı tamına aynıdır.

Birinci hata, sabırsızlık ve onun sonucu olan puta tapma suçu arasında-
ki bu gayet dikkate değer dilbilimsel ilişki, 'altın buzağı'yı açıklamak için
yeterli değildir. Kur'an'a göre (Tâhâ, 20/85, 87, 95) ilk olarak putu yontmaya
teşebbüs eden kişi Samiri olarak adlandırılan kişidir. İbnü'l-Arabî için bu
Samiri, sıradan bir putperest değildir. Daha sonra *Fütûhat*'ta devam edecek
olan gelişmede²⁰ Şeyhu'l-ekber bu adamın meleklerden birinin Allah'ın tah-
tını taşıdığını gördüğü sırada kutsandığını belirtir. Bu meleklerden dört tane
vardır. Çok eski bir Müslüman geleneğine göre – muhtemelen Vehb b.
Munebbih'e kadar giden²¹, ve açıkça İncildeki Ezechie'l'in görüşü (Ez. 1:10)
açıklamasıyla 'Vahiyler Kitabı'(4:6) arasındaki bazı benzerliklerin olduğu-
onlar bir insanın, arslanın, kartalın ve boğanın şeklini alırlar. Boğayı gören
Samiri, onu Musa'nın Allah'ında tanıyabileceğini düşündü. Böylece, Mısırlı-
ların altınıyla yonttuğu, küçük bir boğaydı. Tamamlanmamış ruhsal dene-
yimin ham açıklaması yoluyla o da ilahi eylemi beklemeye kalkıştı: burada
da büyük günahın sebebi olan bağışlanamaz acele.

Sanırım *Kitâb al-isfâr*'dan bazı örneklerden ilham alarak yaptığım yo-
rumlar, İbnü'l-Arabî'nin ruhsal yorumlarının pedagojik karakterini yeterli
derecede gösteriyor. Amacı pek çok cümlede vurgulanıyor: 'O, İdris gibi
kalbinin dünyasına yolculuk eden...' (s.36); 'kendi geminde yola çık'(s.39),
hatta daha açıkça 'bu (peygamberi) seferler, bizim kendi özümüze ve olu-
şumuza doğru geçebilmemiz için kurulan köprü ve geçitlerdir' (s.45). Ders
açıktır: her birimiz, Nuh gibi kendi gemimizi inşa etmeliyiz, her birimiz Mu-
sa gibi görüşün Sina'sına çağrılmamız ve her birimiz kendi 'halk'ımıza, sa-
dakatsizlik tarafından daima cezbedilen ve sadece Dini Emir'e itaatle kurtu-

20 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât.*, c.I, s.149 (Bölüm 1-3 *hamalat al-'arsh* üzerine). İbnü'l-Arabî bu bö-
lümde hesap gününde neden artık dört değil sekiz meleğin tahtı taşıyacağını açıklar.
(Hâkkâ, 69/1-7). Samiri'nin pozitif bir sembolik figür olabileceğine dikkat çekmeliyiz.
Tercümânü'l-eşvâk (şair numarası 30, satır 12, Beirut, 1961, ss. 136-7 İbnü'l-Arabî şöyle ses-
lenir: "Kalbim zamanın Sâmiri'sidir...")

21 Suyûtî, *ed-Durru'l-mahdûr*, c. VI, Beyrut ts., s. 261.

labilecek olan kendi bozulabilir doğamıza geri dönmeliyiz.

Bizi kendi öz gerçekliğimize götüren tüm bu köprüler içinde Hz. Muhammed(s)'in mirac olayı en önemlisidir. İbnü'l-Arabî'nin okuyucularını bu olay üzerine derin düşünmeye çağırdığı sayfalarında (s.22-5) bu çalışmanın asıl konusu görülebilir.²² İsrâ sûresinin ilk ayeti bu çalışmada kelime kelime tahlil edilmektedir. Peygamberi, ilahi varlığın eşiğine getiren bu yolculuk gece olmuştur. Aşılların buluşması gece gerçekleşir.²³ Ayette Peygamberin ismi zikredilmez, Peygamberden kul olarak bahsedilir –İbnü'l-Arabî'nin deyişiyle 'isimlerin en asili'-, Allah'ın herhangi bir yönü değil tam olarak 'Üstün Öz'ün kulu demek olan 'O'nun kulu'('abduhu). Bu mutlak kulluk, sadece insanın kabil olduğu en saf terk edişi temsil etmez. Bütün bireyin Allah'ta yok olacak oluşu, tamamen yaratılmışın gerçek durumunu ortaya çıkarır yani kökten ontolojik yokluğunu (ve sonuç olarak sefer, isfar'dır, açığa çıkan). Bu durum Fatıha her okunduğunda her bir Müslüman tarafından onaylanır. 'İyyâka na'budu wa iyyâka nasta'in' demek herhangi bir oluşa ya da hareket gücüne sahip olmadığımızın kabulüdür. Fakat bu kabul sadece sözde olabilir. Öte yandan Peygamber için insan oluşununun bütününe kapsar. Bu nedenle evliyalar sadece 'ruhun seferleri'ni bildikleri zaman (isrâ'at rûhâniyya),²⁴ Muhammed(s)'in vücudundaydı. Onun vücûdu, bu dünyada diriltileenin muhteşem vücudunun ayrıcalıklarına zaten sahiptir. Dahası, bu mükemmel kulluk sebebiyle Kur'an 'o yolculuk etti' demez, fakat 'Allah onu yolculuk ettirdi' der. Onun tarafında bir hareket yoktur. O Allah tarafından hareket ettirilir: 'sonsuz sefer' hareketsiz bir seferdir.²⁵

Kitâb al-isfâr'ın takdire şayan öğretileri, malumat dolu belgeler için bir konudan, akademik tartışmaların bir bahanesinden başka bir şey değil midir? Çalışmaya bu kısa bakıştan sonra, sorulması gereken soru budur. Bu demir çağında, İbnü'l-Arabî'nin bize kısa bilgiler verdiği ruhsal bilimler hala ulaşılabilir midir? Şeyhu'l-ekber'in çalışması bütünüyle son olayların (Yunancada eschata) ufkuna yönelmiştir: vahiy, Kur'an'la mühürlenmiştir, peygamberlik bitmiştir, kıyamet günü yakındır. O, Fütûhât'ında şöyle der: 'Biz şu anda, evrenin uyku gecesinin üçte birinin üçte birindeyiz' – Allah'ın elçi-

22 Mirac'a değinen Kuran ayetleri (İsrâ, 17/1; Necm, 53/1-18) İbnü'l-Arabî'nin çalışmalarının pek çok sayfası için ilham kaynağıdır.

23 Bu yolculuğun gece olması özellikle ayette vurgulanmıştır, İbnü'l-Arabî, "leylen" kelimesinin gece yolculuğunu sembolize eden "isra" kelimesiyle birlikte kullanımına dikkat çekmektedir.

24 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 342.

25 *Aynı eser*, c. II, s. 382.

sinin ölümüyle başlayan uyku-²⁶ Bozulmuş ve yok olma yolunda, yakında sadece 'hayvanlar gibi olan'²⁷ insan tarafından mesken edilecek olan bu evrende, evlialık altın bir efsaneden başka bir şey değil midir ve Allah'ın bilgisi, onun peşinde koşandan sonsuza kadar kaçan bir serap mıdır?

Kitâbu'l-isfâr'ın (s.8) fevkalade sayfalarından biri bu sorulara paradoksal bir cevap sunar. Eğer Allah'ın kulları için, insanın durumu bugün daha zorsa, ödülü de daha büyük olacaktır: 'kıldığımız yalnız bir rekat namaz, daha önceki zamanlarda bir ömür boyu yapılan ibadete değer'. Gecenin son üçte birinde şafak yaklaşır: geleceğin dünyası şu anda ölümlü varlığımızla harcadığımız zamandan ölçülemeyecek kadar az uzaklıktan başka bir şey değildir. Sonuçta sahip olduğu çekicilik, şu ana kadar sahip olduklarının en güçlüsüdür. Sonuç olarak, 'bu açığa çıkış hamleleri daha hızlı, görüşler daha sık, marifet daha feyizlidir'. Ve halihazırda onu almak için sadece birkaç insan olduğu için, hepsinin daha büyüğü ona layık olanların hissesidir. İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi, ruhsal bilimler ayrıca bu insanların yararına gelişmeye devam edecektir. Onlar, evrensel evlialığın mührü olan ve tekrar gelişi zamanın sonunu haber verecek olan İsa^(s)'nın dönüşüne kadar gelişmeye devam edecektir. Seferin kurallarına uymaya ve riskleriyle yüzleşmeye hazır herkes için yol hala açıktır.

26 Aynı eser, c. 3, s. 188.

27 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 67.